

Fundamentos en Humanidades

Universidad Nacional de San Luis – Argentina

Año IX – Número II (18/2008) pp. 25/54

Manuel Riquelme y la historia de la psicología

Manuel Riquelme and the history of psychology

José E. García

Universidad Católica, Asunción, Paraguay

joseemiliogarcia@hotmail.com

(Recibido: 08/09/08 – Aceptado: 10/05/09)

Resumen

El maestro paraguayo Manuel Riquelme publicó en 1936 la primera edición de sus *Lecciones de Psicología*, un texto de carácter introductorio concebido para la enseñanza en las escuelas normales de profesores. El libro ocupa un lugar destacado en la historia de la psicología paraguaya como el primero de este género en haber sido publicado por un autor nacional. Su estructura formal consta de veintidós lecciones, algunas de las cuales presentan capítulos anexos. Entre ellas, la primera versa sobre la conciencia e incluye un anexo sobre la historia de la psicología estudiada a través de la evolución del alma. De acuerdo con el planteamiento de su autor, los cambios en la concepción de esta han pasado por cuatro etapas denominadas: a) Concepto metafísico, b) Concepto biológico, c) Concepto antropológico y d) Concepto científico. El objetivo de este artículo es analizar los presupuestos filosóficos y conceptuales para este enfoque en la historia de la psicología, al tiempo de reivindicar al texto como la primera pieza de carácter historiográfico general para la psicología paraguaya. El trabajo también se propone ubicar a Riquelme como el primer autor que haya producido en esta área. En la parte final se discute el lugar que corresponde al texto en la historia de la psicología nacional.

Abstract

The Paraguayan teacher Manuel Riquelme published in 1936 the first edition of his *Lessons of Psychology*, an introductory textbook for the teaching of psychology at teacher training education. The book has an important

place in the history of psychology in Paraguay for being the first one of this kind published by a Paraguayan author. The book is organized in twenty two lessons, some of them including annexed chapters. The first lesson is about consciousness and presents an annexed chapter about the history of psychology studied through the evolution of human soul. According to the author's ideas, the changes in the soul have gone through four stages, named as follows: a) the metaphysical concept, b) the biological concept, c) the anthropological concept, and d) the scientific concept.

The purpose of this work is to analyze both the philosophical and conceptual postulates of this approach in the history of psychology. At the same time, we claim that it is the first general historiography textbook in the history of psychology in Paraguay and Riquelme is the first author of this field. At the end of this work, we discuss the place that should be assigned to this book in the Paraguayan psychology history.

Palabras clave

Historia de la psicología - historia del alma - psicología en Paraguay - psicología filosófica - Manuel Riquelme - Aristóteles - Pitágoras - Orfismo

Key words

History of psychology - history of human soul - psychology in Paraguay - philosophical psychology - Manuel Riquelme - Aristotle - Pythagoras - Orphism

Entre las características que se estiman fundamentales en las disciplinas científicas se encuentran la capacidad para delimitar su objeto de estudio y la adopción de metodologías para la recolección de los datos. Es normal que se considere a estas operaciones como las primeras herramientas conceptuales que una ciencia debe tener clarificadas al momento de su definición. Sin embargo, por más que puedan parecer rutinarias en el ejercicio de cualquier disciplina, su establecimiento no está del todo exento de dificultades y aspectos debatibles. El desafío que implica la delimitación de objeto en el caso específico de la psicología puede acreditar una historia interesante de por sí y cuya antigüedad es coincidente con la disciplina misma. En efecto, los psicólogos han tomado a la conciencia, al comportamiento, al inconsciente, a la cognición, a la mente, a la subjetividad, a las narrativas discursivas y otros más como los legítimos objetos de estudio para su ciencia. Cada uno de ellos implica posicionamientos teóricos y filosóficos divergentes. Giorgi (1992) remarcó el importante punto que, aunque la *psyche* haya podido ser el objeto propio de la psicología, la inhabilidad histórica que se ha visto para definir con certeza el contenido de

ésta y marcar con precisión sus límites condujo a la proliferación de conceptos sustitutivos como la conciencia, la experiencia y el comportamiento. Para aumentar esta apariencia de dispersión, hay quienes conciben a la psicología como ciencia social, como ciencia del comportamiento o como ciencia natural. Quienes la ubican en esta última categoría estiman que la psicología debe ser determinista, empírica y analítica, pues únicamente de esta manera podría ajustarse a las leyes generales de la ciencia (Kimble, 1996). Autoras como McPherson (1992) cuestionan el usual alineamiento teórico de la psicología con las ciencias biológicas, señalando que el apoyo de las explicaciones del comportamiento sobre basamentos fisiológicos, sean estos reales o supuestos, en verdad conspira contra la autonomía de la psicología como ciencia. La variedad de opiniones que alcanzan al problema de la definición queda directamente reflejada en las múltiples formas como ha sido definida la psicología por mucho más de un siglo (Henley, Johnson, Jones y Herzog, 1989).

Pese a la importancia que revisten estos problemas y a la urgencia de un consenso mayor en aspectos tan básicos para la disciplina como estos, la controversia continúa siendo la regla. Si la definición de la psicología aún se encuentra cautiva como parte de un debate no resuelto, parece probable que cualquier intento por reconstruir el curso que ha seguido ésta en su evolución habrá de sufrir similares inconvenientes. Esto es lo que ocurre, de hecho, con la historia de la psicología en cuanto disciplina. Aquí el intento por establecer un objeto se halla íntimamente entrelazado con los propósitos que pueda perseguir el historiador en cada fase de su investigación. Los primeros textos que se ocuparon del curso de nuestra ciencia y que eran leídos a comienzos del siglo XX parecían dar por supuesta la existencia objetiva de la psicología como un fenómeno atemporal en esencia. Esto condujo a una visión sobre el avance de los conocimientos en forma acumulativa y que comenzaba en un estado de inmadurez filosófica en la época de los griegos hasta llegar al afianzamiento progresivo como ciencia en el tiempo presente. El sustento para este estadio más avanzado se apoyaba en los procedimientos metodológicos aplicados por la investigación experimental, principalmente.

A partir de los años setenta comenzó a introducirse una historiografía de carácter más crítico que sirvió para alterar este panorama. El importante trabajo realizado por autores como Kurt Danziger ayudó a diferenciar entre una historia de tipo ceremonial -cuya principal meta es la reconstrucción de los hechos históricos como parte de un ritual de autocomplacencia de los mismos psicólogos para con su ciencia- y una historia de pretensiones críticas. Poco a poco fue imponiéndose la segunda, que encara el estudio

de la historia de manera más objetiva y para ello busca una metodología de selección de las fuentes y procedimientos evaluativos que resulten adecuados para contrapesar en forma realista las luces y sombras que acompañan a la investigación del comportamiento (Danziger, 1990, 1994, 1997). Unas décadas antes autores como Alberto Merani subrayaban ya las implicancias ideológicas que permanecen en el subsuelo del estudio histórico de la psicología y que se manifiestan, de acuerdo con su punto de vista, en una confrontación perenne entre empirismo y racionalismo (Merani, 1982). Obviamente, si se realiza un contrapunto entre la vieja historia y la nueva pronto emergen algunas diferencias. La primera se caracterizaba por su carácter eminentemente narrativo. Al mismo tiempo, se hallaba concentrada en las vidas de los grandes personajes y en una serie de eventos juzgados como de importancia extraordinaria para el devenir de la psicología. La nueva historia no elimina estos aspectos por completo, pero es más proclive a tomar en consideración a las personas comunes, es decir, a los individuos de menor trascendencia y brillantez. También se muestra sensible al *Zeitgeist* y dispone de una mayor amplitud de metodologías objetivas e inclusive cuantitativas (Leahey, 1998).

En 1929 aparece la primera edición de *Historia de la Psicología Experimental* del psicólogo estadounidense Edwin G. Boring (1886-1968), la cual fue publicada en una segunda edición, que se considera la definitiva, en 1950 (Boring, 1983). Y aunque este autor suele ser calificado como un exponente de la vieja historia más que de la nueva, lo cierto es que la idea del *Zeitgeist* comenzó a difundirse con fuerza en los textos de historia de la psicología a partir de la utilización pionera que él hizo del concepto. Con ello también logró una influencia considerable en el pensamiento y la escritura de los historiadores posteriores. En lugar de alguna suerte de dinámica interna, el concepto del *Zeitgeist* ayudó a pensar la historia como producto de influencias externas sobre las que tenemos muy escaso control. Esto implica que la historia de la psicología puede practicarse con un criterio internalista o externalista, vale decir, desde dentro o desde fuera de los contornos que impone la disciplina misma. El punto donde elija ubicarse el historiador condicionará los modos en que los psicólogos piensen en relación con su ciencia. Es indudable que la atención que ponen los historiadores respecto a los temas, autores, escuelas, enfoques y perspectivas raciales o de género sobre los cuales deciden concentrarse no responde a un esquema predeterminado sino que, por el contrario, constituye un reflejo de sus intereses y prioridades. Esto es lo que ha llevado a algunos a ver la historia de la psicología como una disciplina de formación discursiva. Para quienes se manejan al am-

paro de estos parámetros (Rosa, Huertas y Blanco, 1996) el análisis del discurso interno no constituye el punto final de la investigación. A su vez, cuando los investigadores producen sus aportes teóricos particulares se hallan en interacción directa con numerosos condicionantes institucionales que sirven para conformar el perfil propio de la psicología en cualquier momento de su evolución que se considere. Esta visión tiene mucho que ver con el criterio que analiza el conocimiento como una producción social. Para un autor como Gondra (1997) que reconoce en su propio trabajo la aplicación de un criterio más externalista que internalista, la historia de la psicología tiene por objeto las teorías, las prácticas, las instituciones y las personas que producen la evolución de la disciplina al interior de una sociedad que les confiere la debida legitimidad. En este sentido Tortosa y Vera (1998) recomiendan una posición comprensiva y amplia en relación con lo psicológico, de modo a hacer justicia al extenso abanico de fórmulas y enfoques que hasta ahora propusieron los investigadores al definir a la psicología en distintas épocas, tradiciones y entornos culturales. Autores como Carpintero (1996) y Hothersall (1997) reivindican a la historia como un medio eficaz para recomponer la unidad de la psicología dentro de la problemática diversidad que le es característica.

En cuanto a su extensión, los psicólogos que exploran la historia de su ciencia trabajan no sólo al nivel más global, sino en el regional y el local también. Brozek (1997) planteó varias de las líneas de investigación más importantes, demostrando la gran amplitud que ha ganado este campo. En América Latina existe una tradición historiográfica importante que tiene sus antecedentes en la obra de José Ingenieros y Américo Foradori, dos intelectuales argentinos que dieron a conocer los primeros estudios de la psicología latinoamericana en una perspectiva continental (Foradori, 1954). La historia particular de la psicología en cada país de la región, aunque con grados de amplitud y profundidad diversos, ha servido para rescatar aspectos cruciales para muchos de ellos. En Paraguay pueden encontrarse trabajos referidos a la historia de la psicología nacional, encuadrados principalmente en la evolución de las ideas psicológicas. Algunas revisiones sobre la producción historiográfica de la psicología en el país (García, 2005a) o de las publicaciones psicológicas en términos más generales (García, 2006a) ofrecen un puntual recuento de los mismos. Pero también aquí es válido identificar antecedentes. Una búsqueda amplia que se focalice sobre los autores de obras psicológicas en las décadas iniciales del siglo XX arroja indicios de una reflexión temprana sobre la psicología y su historia, aunque tratadas en el horizonte más amplio de otros temas.

El propósito de este artículo es analizar un texto breve que puede valorarse como la primera elaboración de un escritor paraguayo en el campo histórico de la psicología. Pero antes de concentrarnos en un análisis detallado de su contenido describiremos el libro que lo contiene y el marco de fondo en el que debe entenderse su aparición.

Contexto del autor y su obra

Al promediar la década de 1930 la población paraguaya se esforzaba por superar un conjunto de situaciones muy adversas en su historia reciente que condicionaron negativamente el desarrollo social, cultural y político del país. La más importante entre ellas por los vastos efectos que tuvo en la vida nacional fue la Guerra del Chaco, una contienda bélica librada contra Bolivia entre 1932 y 1935. Pese al resultado de una circunstancial victoria paraguaya, el conflicto acarreó perjuicios muy diversos a la vida nacional que continuaron sintiéndose por décadas, no sólo la discutida cesión de territorio a la parte perdida a cambio de la paz, sino también la destrucción de la economía y una aguda turbulencia política. La situación interna se presentaba muy accidentada, con fuertes tensiones políticas entre facciones antagónicas y cambios de gobierno por medios a menudo violentos. Es en este ambiente agitado y a primera vista poco favorable a la producción intelectual donde aparece una contribución bibliográfica del maestro Manuel Riquelme denominada *Lecciones de Psicología* (Riquelme, 1948). La obra guarda significados muy diversos para la psicología paraguaya, pero destaca el haber sido el primer texto introductorio a la nueva ciencia publicado en el país.

Manuel Riquelme nació en Asunción en 1885 y falleció en esta misma ciudad en 1961. Formó parte de una selecta dinastía de educadores que durante la primera mitad del siglo XX dio gran impulso al nacimiento de una pedagogía de corte moderno en el Paraguay, a la vez de llevar una vida pública muy activa que incluyó funciones preponderantes en la administración del Estado. A Riquelme le cupo desempeñarse como secretario del Ministerio de Justicia, Culto e Instrucción Pública (1912) y como Director General de Escuelas y Presidente del Consejo Nacional de Educación (1915) (Centurión, 1947), entre otras designaciones. Ocupó una banca en el Congreso Nacional en 1918. Conoció el exilio en 1922 como consecuencia de la difícil guerra civil que sobrevino ese año. Emigró entonces a la vecina Argentina, país del que regresó en 1932 (Foradori, 1954). En este tiempo y casi hasta los días de su muerte se dedicó a la enseñanza y a la promoción de numerosas iniciativas institucionales en el campo educativo.

En lo que hace a nuestro interés básico, Riquelme demostró inclinaciones hacia el estudio de la psicología, de la que llegó a poseer un conocimiento amplio y profundo. Pero no es sólo esta manifestación de inquietud intelectual lo que le ha valido su inclusión como figura destacada en la historia de aquélla. De forma coincidente con otros educadores paraguayos de la primera mitad del siglo XX contribuyó a formar un nexo no sólo teórico sino también estratégico entre la pedagogía y la psicología, ayudando a impulsar de formas muy concretas el avance en ambas disciplinas (García, 2006b). Riquelme enseñó Psicología y también escribió sobre ella. Las publicaciones que realizó, aunque fueron pocas, resultan muy significativas. De modo especial las *Lecciones de Psicología* (Riquelme, 1948), un denso texto preparado con intenciones didácticas para iniciar en el estudio de la materia a quienes cursaban la carrera magisterial. El libro introdujo en el ambiente local la discusión de numerosos tópicos de importancia para la ciencia psicológica (García, 2008a). Por ello el propósito de este artículo es brindar un análisis detenido de las ideas que profesó Riquelme respecto a un asunto en concreto: la evolución intelectual de la psicología. Es verdad que este tópico podría ser juzgado de interés secundario si se lo observa en el esquema global que corresponde al contenido de las *Lecciones*. Pero aquéllas breves páginas sintetizan la primera aproximación a la historia de la psicología que hayan ocupado la atención de un autor paraguayo, por la que parece justificado conferirles una atención más detenida en el afán de evaluar correctamente su trascendencia para el desarrollo de la disciplina en este país.

Historia de la Psicología e Historia del Alma

Las *Lecciones de Psicología* (Riquelme, 1948) están organizadas en un total de veintidós lecciones. Varias de ellas ofrecen capítulos anexos que desarrollan en forma sucinta algún tópico específico que guarda relación con el tema central de la lección precedente. La exposición que se hace sobre la historia de la psicología presenta estas mismas características. El primer capítulo del libro, del cual es anexo el que vamos a considerar en este artículo, tiene como su eje temático a la conciencia, el objeto de estudio clásico que adoptó la “nueva psicología”. El capítulo anexo se titula «El problema del alma». Y aunque Riquelme no podría ser caracterizado como un wundtiano ortodoxo, el lugar que asignó al tema de la conciencia dentro del contexto general de su pensamiento se aprecia claramente en una afirmación de pie de página que aparece en los inicios del libro:

fundamentos en humanidades

“Este es el primer paso que damos en el conocimiento de la psicología. Pensar en nuestra conciencia, en lo que ella hace o cómo actúa, en sus contenidos diferenciados, y descubrir sus caracteres, es la iniciación de todo estudio psicológico. Si falta esta función, este ejercicio de la mente sobre la conciencia y sus contenidos, faltará la condición primaria de su estudio” (Riquelme, 1948: 10).

El que se enfocara el alma como un segmento agregado al tratamiento de un problema central como la conciencia sugiere que Riquelme consideraba a esta como un sucedáneo moderno de aquélla. Es decir que donde los exponentes de la psicología precientífica se interesaban en aquél tipo de sustancia inmaterial y etérea que denominaban alma, los psicólogos experimentales de nuestros días transformaron el antiguo objeto de estudio incorporándole las precisiones metodológicas y conceptuales que la práctica de la ciencia demanda. Por ello esta historia de la psicología de Manuel Riquelme es muy particular tanto en lo que respecta a sus intenciones como a sus alcances. En ella no se persigue una reconstrucción exhaustiva de las etapas por las que atravesó la disciplina, ni del proceso que condujo a su afianzamiento progresivo, ni aún de los condicionantes sociales y culturales que pudieran haber sido responsables de su avance. Estas, en mayor o menor medida, son las interrogantes que guían el trabajo de cualquier historiador moderno de la psicología. Pero en Riquelme la historia tiene una significación distinta porque sirve a un objetivo instrumental. La intención primaria es ejemplificar cómo el concepto del alma, al que con razón se ubica en el origen mismo de nuestra ciencia, va logrando un mayor refinamiento con el avance de la psicología misma. Lo que es decir, se visualizan los cambios históricos acaecidos en la disciplina a través del concepto del alma y su evolución. En un sentido muy específico ambas figuras prácticamente se identifican la una con la otra en el pensamiento del autor:

“La historia de la psicología, puede decirse, es la historia del *alma*, y según cómo ha variado la significación del alma ha venido variando el concepto de la psicología y el objeto de su estudio” (Riquelme, 1948: 14) (La cursiva es del autor).

Son las modificaciones en los significados lingüísticos que el alma ha venido adquiriendo a lo largo de los siglos los que actúan como determinantes directos para los cambios conceptuales en la psicología. Al variar estos, también cambia el objeto de estudio de nuestra ciencia, es decir, su definición. Es lo que asevera Riquelme. En su reconstrucción establece cuatro fases que se identifican con igual número de conceptos. Estas marcaron la evolución del alma en cuanto objeto de reflexión, y con ella,

de la psicología misma: a) el concepto metafísico, b) el concepto biológico, c) el concepto antropológico y d) el concepto científico. En lo que resta de este artículo nos detendremos con cierto detalle en cada uno de ellos destacando los aspectos que, a juicio del autor, resultaban sobresalientes.

a. El concepto metafísico

Lo propio de un concepto metafísico del alma es su origen religioso, y en consecuencia, la percepción prevaleciente de la misma como algo divino, imperecedero e inmortal (Riquelme, 1948). La noción misma sin embargo, aun cuando se la considere aisladamente de los nexos históricos que la vinculan con la psicología, ha seguido un proceso de evolución propio. Por supuesto es muy difícil identificar cuál pueda ser la expresión más remota de esta idea, en especial si tuvo su base en aquellos pueblos iletrados que no dejaron registros escritos de su pensamiento. La tarea se vuelve más sencilla cuando se analizan culturas como la de Grecia. Allí pueden rastrearse significados precisos a partir de la tradición originada en los escritos de Homero, quien probablemente vivió entre el siglo IX y el VIII a.C. Esta concebía al alma como un principio espiritual único (*psixé*) que actuaba en cuanto motor de la vida y sombra de la presencia perdida de los difuntos. La posterior transformación del concepto le fue confiriendo matices renovados. En especial las religiones de salvación que aportaron signos de esperanza a una humanidad desgraciada, como el culto de Dionisos, los misterios de Eleusis y las ideas de los órficos constituyeron eventos muy importantes que implicaron cambios sustanciales en las concepciones prevalecientes sobre el alma. De aquí en adelante se volverá habitual una marcada distinción entre el cuerpo, el aspecto perecedero en el hombre que se disgrega con la muerte y el alma, que pasará a simbolizar lo que nunca se destruye (Grenet, 1969).

De estas tres antiguas creencias, Riquelme (1948) hace mención en particular a los órficos. Este fue un grupo religioso cuya paternidad es atribuida a Orfeo, de quien se sabe muy poco pero que se dice era músico y poeta, y de acuerdo con la leyenda, hijo del rey Eagro de Tracia y de la musa Calíope. En él se confunden la mitología y la historia. Hay quienes opinan que Orfeo, si en verdad existió, debe haber pertenecido a una generación anterior a la de Homero (García Venturini, 1973). Sabemos que el nombre aparece por primera vez inscripto en una pequeña copa que data del siglo VII a.C. y que se conserva en una colección privada. También que el pintor Polignoto, quien nació en la isla griega de Tasos en el Mar Egeo, representó a Orfeo en unos frescos en Delfos, ataviado

con vestimenta griega y una lira en la mano hacia finales del siglo VI a.C. (Rivaud, 1962). La doctrina del orfismo se difundió por el Asia Menor y Grecia durante el siglo VI a.C. y revistió un carácter típicamente esotérico. Los órficos creían que el hombre se había originado en las cenizas de los Titanes que devoraron a Dioniso, la divinidad que adoraban. El alma, para ellos, era un dios inmortal que había sido encarcelado en el cuerpo humano y cuya existencia se hallaba eternamente perpetuada a través de una sucesión de reencarnaciones. La aspiración que animaba a los seguidores de este culto era lograr la liberación del alma a través de una vida ascética para volver a la compañía privilegiada de los dioses (Armstrong, 1993). Los seguidores de Orfeo parecen haber sido los primeros en sostener una concepción del alma como un ente espiritual e inmortal a la vez que una entidad individual, pues abrazaban la teoría de la transmigración (García Venturini, 1973) o metempsicosis, esto es, el paso de las almas de un cuerpo a otro.

El principio rector de la transmigración fue recogido por los pitagóricos hacia el 530 a.C. En sentido estricto los griegos llamaban palingenesia a la doctrina que admite un renacimiento de los seres luego de la muerte. Respecto a la existencia histórica de Pitágoras no existe un consenso absoluto. Muchos tienen dudas bien fundamentadas sobre su vida pues en muchos aspectos parece más una figura legendaria que real, lo cual no es extraño ya que él mismo no escapó de cierto aire mitológico. En su tiempo muchos lo consideraban una personificación del dios Apolo, y su creencia en la reencarnación le llevó a sostener que podía recordar sus vidas pasadas (Ferguson, 2008). Pero lo que se establece más allá de cualquier duda razonable es la presencia de comunidades que respondían a determinados lineamientos filosóficos asociados al pitagorismo y que se hallaban diseminadas en varias partes de la Magna Grecia. El problema de la existencia histórica no lo plantea Riquelme en forma directa, pues utiliza el nombre singular de Pitágoras o el colectivo de los pitagóricos de manera indistinta. Para los seguidores de esta escuela el principio fundamental de todo cuanto existe era el número y creían en un universo regido por el orden soberano de esta entidad y de las leyes que lo gobiernan. Tal interpretación, sin embargo, no siempre fue homogénea en todos los grupos pitagóricos. Riquelme (1948) señaló el origen órfico de las ideas religiosas de Pitágoras y redujo su concepción del alma a la noción del número, una opinión que resultaba coherente con el esquema explicativo de las cosas que adoptó el enigmático filósofo. Pitágoras admitió que el alma procede de Dios mismo, por lo cual era igualmente un número (Riquelme, 1948). Pero con los órficos también compartió la visión del alma como algo divino

e inmortal que se hallaba encarcelada en el cuerpo. Lo que hace divina a esta parte espiritual del ser humano es el intelecto y su capacidad infinita de conocer la verdad (Armstrong, 1993). Autores como Grenet (1969) mencionan la creencia de muchos pitagóricos que la naturaleza del alma es igual a un polvo que existe en suspensión en el aire y se encuentra en constante movimiento. Frente a todo esto, es significativa la opinión de Riquelme que “la psicología le debe muy poco a los pitagóricos” (Riquelme, 1948: 15). Entonces ¿por qué referirse a ellos en una historia de la psicología? Parece relativamente claro que la inclusión de este grupo entre los exponentes principales del concepto metafísico obedece más a los puntos de vista que sustentaban respecto a la naturaleza del alma que a una contribución real al estudio de la mente. Esto se explica muy bien en alguien como Riquelme que, en última instancia, parecía interesado en rescatar la historia de la psicología en función a los cambios ocurridos en el uso y significación de aquél elusivo concepto.

La figura del gran filósofo griego Platón (427?-347 a.C.) aparece como un eslabón fundamental en esta fase de la evolución de la psicología tal como la presentó Riquelme. De hecho, Platón debe ser visto como el exponente más universal y destacado del dualismo, una doctrina que profesó la existencia de dos sustancias constitutivas en el hombre y a las que se concebía como manifiestamente diferentes: el alma y el cuerpo. El estilo literario que se ha conocido como *diálogo* es creación suya y a lo largo de su dilatada vida produjo un gran número de ellos. El desarrollo de los diálogos que Platón escribió desde su juventud hasta alcanzar la madurez de su pensamiento es también la transformación de sus ideas respecto al alma. Estas comenzaron coincidiendo con un punto de vista que acentuaba la oposición casi negativa con el cuerpo, pasando por una perspectiva más atenuada donde ambas aparecían en una relación de complemento cuando Platón se hallaba en su edad madura hasta llegar a un interés mayor en los atributos del alma divina en la etapa de vejez (Grenet, 1969). Como recuerda Riquelme (1948) la idea que el cuerpo representa una cárcel para el alma es una metáfora que Platón tomó prestada de Pitágoras. La sombría figura es un buen ejemplo de aquella visión de los inicios a la cual puede caracterizarse como más negativa en relación al valor de la materia corporal.

Las propiedades conferidas al alma también fueron diversas en las diferentes etapas que siguió el trabajo de Platón. En el *Menón* es la reminiscencia, la inmortalidad en el *Gorgias*, la metempsicosis en *La República*, la división tripartita en el *Fedro* y el principio del movimiento interior en *Las Leyes* (Schuhl, 1956). Es justamente la fuente del movimiento como

el modo de obrar propio del alma lo que considera Riquelme como su esencia definitoria. Los objetos inanimados como las piedras no están provistas de alma, por eso no tienen movilidad, no se desplazan de un punto del espacio a otro. Riquelme hace mención a la inmortalidad y al juicio que sobreviene después de la muerte, idea que está contenida en el *Gorgias*, así como a las dos clases de alma que distinguió Platón: por un lado el alma terrena, irascible y concupiscente y por otro el alma ideal, cuya naturaleza es racional. Es en el *Timeo* donde se presenta la entidad espiritual como compuesta de una parte mortal y de otra inmortal, una distinción de gran importancia que aparecerá luego en otras partes de su obra (Brochard, 1945). El pensamiento de Platón, según opinaba Riquelme, anticipó algunos tópicos destacados en la psicología moderna como el de la conciencia e incluso el de la conciencia de la propia conciencia (Riquelme, 1948).

A comienzos de nuestra era el cristianismo marcó otro instante crucial en esta evolución de las concepciones del alma. Para nuestro autor, la doctrina cristiana concibe a esta como "...una substancia espiritual, simple e indestructible" (Riquelme, 1948: 16. En cursiva en el texto original). Al mismo tiempo, implica la unidad con Dios, de quien el alma es creación, así como la ya mencionada inmortalidad y la promesa de recompensas o castigos en una vida ultraterrena. De este modo el mundo es un medio para lograr el fin último de la existencia humana que es la salvación. En esto hay una diferencia clara con los puntos de vista jalonados por los griegos. En esencia Riquelme ofreció un retrato del cristianismo en una perspectiva claramente dualista muy semejante a la de Platón. Pero otros estudiosos analizan los principios metafísicos que subyacen a la Biblia en una forma por completo diferente. De acuerdo con Gevaert (1984) la antropología semita contemplaba al hombre en cuanto unidad. Allí la naturaleza de la carne no significa una oposición radical al espíritu sino la entidad que involucra al hombre entero en su realidad corpórea y espiritual. Al mismo tiempo la opinión pesimista de que el cuerpo es una desgracia o una prisión, a la manera de los pitagóricos, resulta extraña a la tradición hebrea. Puede notarse así una divergencia interesante entre la percepción de Riquelme sobre el cristianismo y la de algunos antropólogos que son afines a esta fe, al menos en el punto específico de la naturaleza profunda del alma.

Entre los autores cristianos Riquelme menciona a uno en particular: San Agustín de Tagaste (354-430). Fue el célebre Obispo de Hipona quien entrelazó la fe en Jesucristo con elementos que provenían del platonismo. Durante los siglos V y VI de nuestra era el pensamiento helénico tardío tuvo

su mayor representante en Plotino (205?-270), quien recogió sus ideas de un maestro bastante oscuro llamado Ammonio Saccas que enseñó en Alejandría aproximadamente entre el 232 al 243. Es desafortunado que de Saccas casi nada se conozca (Bréhier, 1944). Pero el neoplatonismo sirvió como estímulo a un grupo de teólogos-filósofos que utilizaron las bases de la reflexión especulativa que les precedió para emprender algunas de las síntesis más importantes que haya generado la tradición cristiana (Armstrong, 1993). De este modo fue como nació la patrística, la filosofía que impulsaron los padres de la Iglesia. Esta tuvo un carácter más bien ecléctico, sin llegar a conformar un todo coherente y orgánico. Los padres tomaban de cada parte lo que les parecía más adecuado para el logro de su finalidad principal, que era la justificación del cristianismo en el lenguaje propio de los filósofos (Marías, 1957).

En las ideas de San Agustín el componente dualista resulta muy fuerte. El hombre es un alma racional que se sirve de un cuerpo material. La dimensión espiritual vivifica al cuerpo terrestre y lo protege de la disgregación que es el destino último de la materia. Al mismo tiempo es la fuente de la vida sensible y conduce al logro de toda la amplísima variedad de conocimientos posibles (Jolivet, 1941). El alma posee una razón inferior y una razón superior, la primera tiene como objeto la ciencia, la segunda la sabiduría. Esta, en su mayor medida, consiste en la contemplación de Dios (Navarro Cordón y Calvo Martínez, 1992). Riquelme (1948) recuerda que en su inmaterialidad el alma concibe cosas que comparten esta misma naturaleza, como ser el punto, la línea y el espacio. Por ello el pensamiento es una función del espíritu que difiere de la acción de los sentidos. A la muerte física del cuerpo, el alma queda libre (Riquelme, 1948). Agustín se inclinaba hacia la idea que la parte espiritual del hombre es creada de forma inmediata en cada ser humano que nace. Pero como esta suposición le creaba problemas para justificar el dogma del pecado original pareció demostrar preferencia hacia la teoría del traducianismo, de acuerdo a la cual el alma se desprende de los progenitores y parientes (Tredici, 1950). Así, el problema del origen quedó sin ser resuelto acabadamente.

San Agustín fue llamado por muchos el Platón cristiano. Pero aunque se le haya conferido ese nombre, la influencia verdaderamente fuerte sobre su sistema provino del neoplatónico Plotino (Armstrong, 1993). Aun cuando se pueda pensar en un platonismo como marca indeleble para todos estos autores sería más correcto ubicar la fuente primigenia en un periodo incluso anterior al de Platón. El concepto de un mundo que no es accesible a los sentidos pero sí al escrutinio disciplinado de la razón, idea que se aprecia con claridad en Platón, Plotino y Agustín ya se encontraba

presente, con su esencia básica, en Pitágoras. El impacto tan grande que tuvo esta interpretación de la realidad ha hecho que escritores de reconocida erudición como el filósofo inglés Bertrand Russell (1872-1970) alguna vez calificaran a Pitágoras como el hombre que obtuvo la mayor influencia en la historia del pensamiento (Russell, 1947).

b. El concepto biológico

El segundo estadio que integra las categorías en la evolución de la psicología tal como las estableció Riquelme es el concepto biológico. Aquí la idea fundamental es que el alma constituye un principio inherente a la vida (Riquelme, 1948). De este modo se puede notar una progresión desde la pura inmaterialidad dualista hasta una perspectiva centrada en el alma como complemento ineludible para la vida orgánica. La figura central es Aristóteles (384-322 a.C.), el único filósofo mencionado en todo este párrafo. Quien entre los alumnos de Platón fue el que consiguiera la mayor notoriedad intelectual, construyó el sistema filosófico más abarcante y completo que se haya dado en el mundo antiguo. Este logro a su vez lo catapultó al sitial que le corresponde como uno de los grandes pensadores de la historia. Las ideas de Aristóteles sobre el alma están contenidas en su tratado *De Anima* (Aristóteles, 1969) publicado entre los años 348 y 334 a.C. (Llanos, 1969). De esta obra en particular Riquelme hace un total de tres menciones directas.

En *De Anima*, Aristóteles (1969) hace una crítica de las concepciones del alma que fueron elaboradas con anterioridad a la suya, incluyendo las de Demócrito y Leucipo, de los pitagóricos, de Anaxágoras, Empédocles, Tales, Diógenes, Heráclito y desde luego, la de su antiguo maestro Platón (Riquelme, 1948). Luego continúa su estudio distinguiendo el sentido que posee la sustancia, que es uno de los géneros del ser. En primer término la sustancia coincide con la materia y en segundo, con la figura y la forma. La materia es potencia, en tanto la forma es una entelequia. Este último concepto lo entiende Aristóteles en cuanto conocimiento y también como ejercicio del conocimiento. Por lo general los cuerpos pueden verse como sustancias, y entre estos se hallan los cuerpos inertes y también los inorgánicos. Algunos de los cuerpos naturales poseen vida, que es la capacidad que tienen de nutrirse y crecer. Por ello, los cuerpos naturales que a la vez tienen vida poseen una sustancia compuesta, es decir, se hallan dotados de materia y forma. El alma constituye la entelequia de un cuerpo animado, que al mismo tiempo actúa confiriéndole la forma. O como lo dijera el propio Aristóteles:

fundamentos en humanidades

“Por esta razón el alma es, en definitiva, una entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia, es decir, de un cuerpo organizado” (Aristóteles, 1969: 48).

Los seres vivos son sustancias corporales, por esa razón poseen materia y también forma. En los humanos la materia es la potencia, la forma es el acto, y el alma es la entelequia que habrá de operar sobre ambas. El que el alma sea una entelequia de un cuerpo natural significa también que es la forma de este y con ello el principio de la actividad, lo que le da al cuerpo toda su fuerza viviente (Ferrater Mora, 1981). El concepto del alma o *psyche* deriva del significado original de respiración, por ello equivale al aliento vital. Se puede entender mejor si se la compara con una suerte de aptitud pura en lugar de una forma real de ejercicio, pues no desaparece incluso en los momentos en que sobreviene el sueño, que es cuando la persona ha dejado de exhibir actividad, o en todo caso, ha logrado reducir esta a su expresión mínima (Moreau, 1972). Es más que claro, entonces, que el alma se halla indisolublemente ligada al cuerpo. Por ello se explica fácilmente la oposición radical que demostró Aristóteles a la visión platónica del hombre en cuanto ser separado, cuyo destino final es una existencia incorpórea, con un alma liberada de todas sus ataduras físicas y flotando en libertad (Armstrong, 1993). No es aventurado afirmar que Aristóteles resolvió el problema de las relaciones del alma con el cuerpo en una manera más victoriosa y eficiente que cualquier otro autor (Hamelin, 1946). El alma comparte con el cuerpo todas sus afecciones e imperfecciones, es una única cosa con la materia corporal, y no hay entre ellos dicotomías o distancias que los conviertan en opuestos. Es innegable que muchas de las propiedades del alma fueron transferidas después al uso de términos posteriores como el de mente, al que aún se considera un atributo que distingue a los humanos de otros seres vivos y con evidentes resonancias teológicas en su utilización (Mandler, 2007).

La asimilación de los principios aristotélicos conduce a pensar, entonces, que la vida no es concebible sin el alma y esta, a su vez, sin la vida. En opinión de Riquelme, una psicología que se cimiente sobre estos preceptos será en verdad una rama de la Biología, pues los fenómenos psicológicos pueden al mismo tiempo interpretarse como biológicos. Supuso que la gran mayoría de los biólogos modernos coincidían con esta misma opinión, que podría sintetizarse diciendo que es mediante el alma que el cuerpo posee la vida. Así, junto a la compleja estructura de su pensamiento, Aristóteles también gozará del crédito -en la valoración que le dio Riquelme- de ser el verdadero fundador de la psicología empírica.

Al mismo tiempo, *De Anima* quedará conceptualizada como “la primera obra sistemática sobre la materia” (Riquelme, 1948: 18).

c. El concepto antropológico

En buena medida, el ingreso a escena del concepto antropológico implica la superación de los dos precedentes. En efecto, con esta categoría se abandonan los principios explicativos que tuvieron fuerza anteriormente porque -en la interpretación de Riquelme- al psicólogo dejarán de interesarle tanto los aspectos supranaturales del alma como los impulsos vitalistas que mueven a los seres orgánicos. La razón para este cambio se asume con mucha claridad: “son explicaciones que escapan a la realidad de la observación natural” (Riquelme, 1948: 18-19). Puestas las cosas en estos términos, el concepto del alma se modifica largamente y pasa a identificarse con el hombre mismo, acentuando aquellos aspectos que guardan relación con las disposiciones, las tendencias y las inclinaciones. Entre estas, se realiza una alusión particular al temperamento y el carácter. Los dos vocablos, aunque bastante relacionados, admiten diferencias semánticas que es importante tener claras. Pittaluga (1966) definió al temperamento como el producto de las correlaciones bioquímicas humorales, señalando que estas dependen de la actividad trófica y de las glándulas de secreción interna. El temperamento está claramente asociado a las emociones. Abarca las diferencias individuales enraizadas en la biología y que se refieren a tendencias comportamentales observables desde los inicios de la infancia. Esto hace que, en general, el temperamento permanezca estable a lo largo del ciclo vital (Steinmetz, 1994). Por el contrario, el carácter es el moderador de los impulsos temperamentales y actúa en directa conexión con los estímulos que provienen del exterior y con el juicio social. Dice Riquelme que la psicología involucrada en el concepto antropológico no busca apoyo ni en el campo de la metafísica ni en la fisiología, sino en la observación de uno mismo y de los demás hombres (Riquelme, 1948).

A diferencia de los anteriores, este apartado no resalta la contribución de ningún autor en especial, pues incluye sólo la discusión de las ideas y conceptos en cuanto tales. Quienes fueron sus representantes permanecen sin ser mencionados. Pero al comentar los temas de investigación que hacen parte del concepto antropológico se infieren con claridad dos direcciones. De una parte, las investigaciones realizadas sobre tópicos clásicos en la psicología como el carácter, las tendencias y los tipos humanos. Estos últimos se identifican y clasifican como parte de una tipología.

Una vez más, las raíces de tales conocimientos están con los griegos. En cronología histórica las primeras formulaciones sobre el temperamento se remontan al médico griego Hipócrates, quien nació hacia el 460 a.C. en la isla de Cos. Hipócrates sostuvo que el temperamento provenía del balance que crean los cuatro humores básicos que anidan en el hombre (la sangre, la flema, la bilis y la atrabilis) y que juntos forman la *krasis* (García, 2008b). El continuador más célebre que tuvo Hipócrates en el mundo antiguo fue otro médico griego nacido en Pérgamo en el 128 d.C.: Claudio Galeno (Fordham, 1961; Merani, 1982), quien distinguió el temperamento sanguíneo, el bilioso, el melancólico y el pituitario. En el siglo XVIII el médico Pierre Cabanis (1757-1808) agregó a la clasificación anterior el tipo nervioso y el muscular (Bourdel, 1964).

La caracterología iniciada por los griegos halló derivaciones importantes en los tiempos modernos. El médico alemán Ernest Kretschmer (1888-1964), cuyo trabajo se realizó mediante observaciones de pacientes psiquiátricos en un contexto hospitalario, puede considerarse uno de los puntales principales. La investigación de Kretschmer siguió la guía del principio elemental que postulaba una relación directa entre la forma física de los individuos y las particularidades que acusa su funcionamiento psicológico. Con estas ideas elaboró una teoría donde los aspectos morfológicos y los psíquicos formaban una integrada y armónica unidad. Era la psique respondiendo a las contingencias de la estructura corporal, por eso autores como Bachs (1980) calificaron su aproximación como “somatopsíquica”. La clasificación de Kretschmer, que incluye los tipos conocidos como “pícnicos, leptosómicos y atléticos”, además de los “displásticos” que son menos abundantes (Hall y Lindzey, 1966) llegó a hacerse muy conocida entre los psicólogos. Mucho de lo que son las teorías del rasgo en la moderna psicología de la personalidad se pueden ver como una prolongación de estos esfuerzos pioneros.

El segundo grupo de estudios al que Riquelme (1948) hizo referencia se circunscribe a las investigaciones sobre la psicología de los pueblos y de las multitudes. Una vez más no aparecen autores específicos, pero las fuentes pueden precisarse con facilidad. Fue Wilhelm Wundt (1832-1920), el mismo a quien se considera el fundador de la psicología experimental, quien impulsó el desarrollo de la psicología de los pueblos, la expresión con la que corrientemente se traduce el vocablo original en alemán, *Völkerpsychologie*. En los últimos años de su carrera, y ya en la plena madurez de su vida, Wundt desplazó sus intereses iniciales en la conciencia y los procedimientos para su análisis atomístico hacia una concepción de la psicología de las sociedades. El objeto de estudio para esta segunda

psicología wundtiana era la mente colectiva o el espíritu del pueblo, al que se consideraba identificado con la conciencia y la voluntad de la masa (Gondra, 1997). Los estudios sobre la mente colectiva adquirieron formas concretas en fenómenos como el lenguaje, los mitos, la historia y las costumbres (Gondra, 1997; Koch, 1992). Esta aproximación fue la estrategia que Wundt concibió para investigar los fenómenos humanos que revisten grados mayores de complejidad tales como el pensamiento y la cultura, en comparación a los que se estudian en el laboratorio.

Por otra parte, la psicología de las multitudes fue iniciada por autores franceses como Gabriel Tarde (1843-1904) y Gustave Le Bon (1841-1931) antes que el siglo XIX llegara a su fin. El que Riquelme (1948) identifique a estos autores como sociólogos no es sorprendente si tomamos en cuenta que la psicología social y la sociología se hallaban muy entrelazadas al momento de sus primeros pasos y los exponentes de una casi siempre lo eran también de la otra, sobre todo en Francia. La psicología social paraguaya se inició de idéntico modo, partiendo de una incrustación inicial en los textos de introducción a la sociología que fueron escritos al iniciarse el siglo XX por autores nacionales (García, 2003). Tarde se interesó, entre otros aspectos, por los problemas asociados a la criminalidad como fenómeno social y estableció diferencias claras entre una psicología centrada en la opinión pública y otra interesada en las multitudes. Tales agregados colectivos eran vistos como fuerzas más naturales en su conformación debido a las motivaciones intrínsecas que actúan para reunir entre sí a los individuos (Benevides de Barros y Josephson, 2005). La imitación, a la que Tarde consideró uno de los eslabones centrales en la organización del comportamiento social, también recibió su mirada inquisitiva (Tarde, 1961). En este sentido tuvo disensos importantes con la criminología del italiano Cesare Lombroso (1836-1909), quien analizó el comportamiento delictual como resultado de conformaciones anatomo-funcionales congénitas o de presuntos atavismos humanos, a los que Tarde encontró mejor explicación por la fuerza del hábito, la socialización y la imitación (Tieghi, 1996). Desde este punto de vista la criminalidad no es un fenómeno antropológico sino social. Por ello Tarde profesó una teoría psicosocial del comportamiento criminal, apartándose tanto del positivismo criminológico como del clasicismo (García-Pablos de Molina, 2003). Le Bon, por otra parte, se dedicó a estudiar a los grandes colectivos humanos denominados masas y dio a conocer sus resultados en varias obras importantes, entre las que destacó la *Psicología de las multitudes* (Le Bon, 1972).

Es importante comprender el significado que tuvo el trabajo de estos autores y el lugar que les confería Riquelme en su retrato de la psicología.

En efecto, él consideró que la vigencia histórica del concepto antropológico implicaba un movimiento desde una psicología inicialmente dualista y después biologicista hacia un punto de vista que abraza al ser humano entero y cuya interpretación del alma presentaba estas mismas características, las de una identificación con el hombre mismo. Pero ninguno de los autores modernos que hemos mencionado recurre a una terminología semejante para justificar su objeto de estudio. Parece muy improbable que Kretschmer, Wundt, Tarde o Le Bon estuvieran pensando en el alma cuando ejecutaban sus investigaciones, aunque más no fuera porque varios de ellos se movieron bajo la influencia filosófica del positivismo. Y es bastante posible que Riquelme tampoco buscara significar eso. Lo que podría explicar su afirmación, con mayor seguridad, es la intención de fijar algún tipo de continuidad entre las teorías antiguas y las recientes con relación al estudio del comportamiento. En el deseo de otorgar coherencia a su reconstrucción discursiva utilizó el alma como un eje que debió parecerle muy efectivo como punto de unificación, aún cuando el concepto mismo ya había desaparecido del vocabulario y las preocupaciones corrientes de los psicólogos modernos, incluso de aquéllos que sirvieron de base para la discusión de sus ideas. De acuerdo a como Riquelme (1948) entendía su proceso de evolución, la psicología pasó de una consideración de los procesos subjetivos propios del individuo -a los que igualó con el “yo”- hasta una perspectiva más “social” que comprendía también el estudio de los grupos y se extendía hasta las razas inclusive. Sobre estas últimas, sin embargo, nada dijo, no sólo en el capítulo anexo que venimos estudiando, sino en todo el contexto de las *Lecciones*.

d. El concepto científico

El último de los enfoques que caracterizan al estudio del alma en la cronología histórica ideada por Riquelme es el que corresponde al concepto científico. Al igual que los anteriores apartados, esta parte del capítulo anexo está organizada con párrafos numerados en el texto que, en este caso específico, van del uno al diez. En su inicio el autor establece lo que considera la fuente para el concepto científico:

“A mediados del siglo XVII aparece un nuevo concepto del alma que es el de la conciencia, que tiene la virtud de fundir en sí los conceptos anteriores y determinar una nueva oposición entre el cuerpo y el alma” (Riquelme, 1948: 19).

Estas líneas son destacables al menos por un par de razones. Por un lado, deja muy en claro que la conciencia es, en lo esencial, sólo una denominación reciente que adquiere el alma, un sustituto acorde a la jerga vigente en la ciencia. Se evidencia así que es esta antigua entidad filosófica la que, otra vez, se encuentra en la base de toda la discusión. La conciencia, al reunir en sí a manera de fusión todas las ideas anteriores, aparece claramente como su heredera en tiempo moderno. En segundo término la conciencia, pese a la actualidad de su ropaje lingüístico, no termina de superar la vigencia del antiguo dualismo psicofísico al representar nuevamente una relación de oposición entre el alma y el cuerpo.

Para encontrar los orígenes de la conciencia como integrante de las ideas modernas sobre la psique es preciso llegar hasta René Descartes (1596-1650), quien a sus dotes de filósofo agregó las de matemático y fisiólogo. A Descartes se lo puede considerar el fundador de la filosofía moderna (Scruton, 1983) porque representó la transformación de esta en cuanto disciplina esencialmente metafísica y como doctrina del ser a un campo básicamente gneoseológico identificado con la doctrina del pensar (Amerio, 1965). En la tradición que fue inaugurada por Aristóteles el alma se halla muy ligada a la vida, y habiendo varias clases de impulsos vitales, estos podían corresponderse con clases distintas de alma (vegetativa, sensitiva y racional). Pero en Descartes el alma equivale a pensamiento puro, por lo que en realidad nada tiene que ver con la vida (Geymonat, 2006). Puede afirmarse que Descartes consiguió amarrar muchos de los cabos que habían permanecido sueltos desde los días de Platón al replantear un nuevo dualismo que sustituyó el concepto del alma por el de la conciencia. Es posible que en algunos aspectos muy específicos de su doctrina Descartes resultara incluso más dualista que su antecesor griego. El cuerpo, para él, representaba la acción de un puro automatismo. Era la *res extensa*, un mecanismo que se mostraría carente de toda vitalidad de no ser por la fuerza que le insuflaba la *res cogitans*. Dentro de los nervios -que erróneamente supuso huecos- los “espíritus animales” se encargaban de las funciones de la motilidad física, una teoría de inspiración hidráulica que al mismo tiempo recuerda al *pneuma* que postularon los antiguos presocráticos griegos (Lot, 1966).

La mención a Descartes, sin embargo, no aparece incorporada al texto principal sino en una nota al pie de la página 19. En los sucesivos numerales de este capítulo anexo, Riquelme (1948) procedía a recrear algunas de las características que consideró esenciales para una conceptualización de la conciencia. Esta se comprende como la facultad humana para percibir un contenido determinado que puede ser tomado desde el exterior por

medio de los sentidos externos o desde el interior, lo cual ocurre cuando se trata de un sentimiento o de ciertos conocimientos. La conciencia es susceptible de albergar contenidos externos, contenidos internos y contenidos propios. Estos últimos hacen alusión a la cuestión de la conciencia de sí mismo. Cuando sabemos la diferencia entre lo interno y lo externo a nosotros, o cuando distinguimos la diferencia entre lo pensando sobre una cosa y la cosa misma, allí es cuando hablamos de la conciencia, que en este contexto equivale al *yo*. Es interesante notar cómo algunos autores afines a la ciencia cognitiva argumentan en términos muy similares a estos. Davies (1999), por ejemplo, sostiene que la conciencia puede ser descripta como el pensamiento acerca de los estados mentales. En efecto, cuando la conciencia es enfocada como una propiedad de estos, su análisis podrá realizarse en términos de “conciencia de los estados mentales”. Mientras que si la conciencia lo es de algo, de un objeto, de una cosa, se puede discutir en términos de poseer un pensamiento sobre la cosa.

Riquelme introduce la distinción lógica entre ser y existir. Por lo menos a nivel subjetivo, las cosas existen para nosotros sólo cuando tenemos conciencia de ellas. No obstante, es un dato del sentido común que el mundo no se desvanece cuando dejamos de mirar u oír. El sostén para la tesis subjetivista no se encuentra en que los objetos carezcan de una manifestación independiente a nuestra percepción, sino en el hecho que al dejar de recibir nuestra atención no siguen integrando el campo de la conciencia. Es decir, la mente no crea el mundo, pero sí confiere a los elementos materiales una realidad subjetiva. Es de esta manera como debe comprenderse la diferencia entre una existencia conciente y otra inconciente. En temas como estos, donde la reflexión del investigador por lo usual se dirige a variables inferidas, resulta difícil establecer un límite preciso entre aquéllos constructos que cuentan con una validación empírica y los preceptos puramente especulativos. Esta dificultad es notoria en el uso que Riquelme (1948) hace de los conceptos asociados a la conciencia y el cruce relativamente fluido hacia posiciones que en esencia son filosóficas. Pero esta peculiaridad en el discurso no es única de nuestro autor. Algunos investigadores modernos que trabajan en este campo (Gardiner, 2000) reconocen la dificultad que conlleva la subjetividad intrínseca del fenómeno y el desafío que siempre está presente cuando se busca reconciliar su estudio con la utilización de una metodología científica.

En los segmentos finales del anexo se encuentran algunas precisiones conceptuales sobre las propiedades de la conciencia, aunque ya sin una alusión histórica específica, ni a autores ni a periodos temporales. Se describen los mundos que la existencia de la conciencia como tal deter-

mina: el interno o psíquico y el externo o físico. La conciencia subjetiva asigna a cada cosa una estimación o valoración de la que puede inferirse la ley moral, mientras la segunda reconoce a las cosas una condición más “dura” a la cual corresponde una formulación en términos de la ley física, de suyo más apegada a la racionalidad científica. Asimismo distingue entre los hechos internos que son conocidos únicamente en la intimidad de nuestra conciencia porque son privados -y sobre los cuales no pueden ganar participación los demás- y los que ocurren en el medio exterior. Respecto a estos puede asumirse un conocimiento público porque son experimentados a la vez por varios individuos. A partir de su exposición Riquelme contrasta las diferencias entre un par de orientaciones filosóficas cuya idea de la realidad se asocia a la concepción particular que cada una de ellas mantiene respecto a los fenómenos internos o externos. Para los materialistas lo que importan son los hechos del exterior y de allí se deduce que ellos constituyen el fundamento para cualquier realidad discernible, mientras que para los idealistas ocurre lo propio con los procesos de orden interno. La acotación final del anexo subraya que para el materialismo la conciencia es siempre un hecho físico, mientras que para el espiritualismo es radical la diferencia entre los fenómenos físicos y los psíquicos. Obsérvese la forma intercambiable con que Riquelme utiliza los conceptos de idealismo y espiritualismo. El mismo, en otras partes de las *Lecciones*, se encargará de hacer una clara apología sobre la necesidad de distinguir la diferente naturaleza que es propia de los hechos físicos y los psíquicos. La adhesión que manifiesta hacia esta bifurcación en dos órdenes de realidad también ayuda a ver porqué Riquelme califica como un autor de tendencia espiritualista (García, 2008a).

El intento de reconstrucción histórica de Riquelme en las páginas comentadas encuentra algunas correspondencias en otras partes de su libro a través de capítulos anexos similares, aunque ya sin un propósito historiográfico reconocible en la discusión de los temas. La lección IV se enfoca en la asociación e incluye un apartado final de dos páginas (74-75) donde se abordan los conceptos psicológicos relacionados al yo. La justificación al comienzo de la sección es ilustrativa: “Así como el *alma* fue considerada como el eje central de nuestro espíritu en los sistemas filosóficos, el ‘yo’ lo es en la psicología contemporánea” (Riquelme, 1948: 74. En cursiva en el original). El texto, como tal, resulta una secuencia ordenada de constructos y definiciones sobre el yo que parte de autores como Descartes y llega hasta Wilhelm Dilthey (1833-1911), pasando por Etienne Bonnot de Condillac (1714-1780), David Hume (1711-1776) y Pierre Janet (1859-1947). La Lección V que trata del subconsciente incluye

una ampliación sobre el psicoanálisis (pp. 95-98) donde se expone el edificio conceptual freudiano, principalmente en los aspectos que conciernen a la teoría y la terapéutica. Otra vez aquí el enfoque histórico se halla notablemente ausente. Algo similar ocurre en las presentaciones de los capítulos anexos a la Lección VI sobre la Psicología con su apartado sobre el problema del cuerpo y el alma, la VII sobre el método y el agregado de la investigación sinóptica o funcional, la IX sobre la sensación y su anexo del problema de las facultades, la X sobre la percepción y el apéndice referido al espacio, la XI sobre la relación particular entre el espacio y el tiempo y el complemento acerca de la percepción interna, la XII sobre la imaginación y su adición correspondiente a los orígenes de la actividad creadora, la XIII sobre la inteligencia y el capítulo ampliatorio acerca del conocimiento y, de manera semejante, con varias otras lecciones que completan el contenido general de las *Lecciones*.

Conclusión

Es poco probable que en la historiografía moderna de las ciencias del comportamiento se considere la evolución de la psicología como paralela a la del alma. Los manuales modernos reconocen la importancia histórica del concepto y las funciones que ha cumplido como elemento aglutinador para muchas observaciones directas de la experiencia en aspectos vinculados con la conducta. Pero los presupuestos metateóricos y hasta religiosos que hablaban sobre la existencia de una dimensión espiritual en el ser humano se adentraban de lleno en el terreno de lo especulativo. Excepción hecha a la filosofía de Aristóteles, la mayoría de las creencias dualistas sobre la perennidad del alma emanan de allí, incluyendo la supervivencia de esta a la realidad disgregadora de la muerte y la pretendida función explicativa del espíritu inmaterial respecto al funcionamiento cognitivo humano. Sin embargo es claro que en los últimos seis siglos la psicología avanzó hacia posiciones que podrían denominarse más científicas, al menos en lo que concierne a la formulación de sus conceptos básicos y a la adopción de fundamentos filosóficos nuevos. Estas ideas, con frecuencia más inclinadas hacia posicionamientos materialistas, sirvieron para sostener a la psicología en el mundo moderno, poco afecto a las explicaciones supernaturalistas.

En este contexto es fácil enmarcar a Riquelme como un ejemplo típico de homologación de lo psíquico con lo espiritual, donde las diversas aproximaciones que han ido surgiendo posteriormente en el vocabulario regular de la psicología -y principalmente de la conciencia- se interpretarían

como una sustitución simple en el léxico para adecuarla al *Zeitgeist* de los tiempos actuales, aunque sin una modificación sustancial en los significados. Pero una interpretación en estos términos no sólo sería inadecuada, sino incluso errónea. Es cierto que la sucesión de las diferentes fases que constituyen el concepto metafísico, el biológico, el antropológico y el científico se exponen como pasos en la evolución de las concepciones del alma con especial referencia a la psicología. Pero debe reconocerse que, al presentar el sentido y contenido de los dos últimos estadios (es decir, el antropológico y el científico) también se hace mención a fenómenos como el temperamento, el carácter, la vida social y las razas que poco tienen que ver con el *anima*. El de la conciencia, en cambio, es un constructo sobre el que cabe señalar algunos puntos de contacto más directos con la noción tradicional del alma. ¿Es posible que Riquelme también pensara en estos últimos conceptos como los equivalentes modernos de aquélla? No podemos afirmarlo con seguridad plena, ya que aún con la especificidad del esquema histórico que utilizó no fue muy explícito en relación a este punto. De todas maneras no parece probable que, habiendo comprendido y expuesto con indudable fidelidad los presupuestos teóricos de cada una de las posiciones abordadas en su escrito, las asimilara en manera tan deficiente que las indudables diferencias entre ellas no quedaran bien aprehensibles desde el inicio. A todas vistas Riquelme fue un hombre serio, inteligente y de mente cultivada, por lo que una pretensión de esta naturaleza no condice en absoluto con sus características personales.

Quizá esta reconstrucción histórica se aprecie mejor si es concebida como un intento de retratar el desarrollo interno de la psicología desde las especulaciones primigenias del alma hasta proyectarse a las más modernas de la conciencia y el yo en lugar de una evolución pura y simple del concepto de alma. Al mismo tiempo, la visión del autor es portadora de la idea que los actuales términos surgidos en la ciencia del comportamiento simplemente son nuevos vinos servidos en antiguas vasijas. Lo que sí está fuera de toda discusión es la precedencia de este escrito como el primero referido a la historia de la psicología publicado en el Paraguay. Riquelme fue un educador que se acercó a esta disciplina de múltiples maneras, la más importante de las cuales fue la producción de las *Leciones de Psicología* (Riquelme, 1948), lo que le ha valido una presencia destacada entre los forjadores de este campo en el país (García, 2004, 2005b, 2006b, 2007, 2008a). Como historiador de la psicología su contribución fue de carácter incidental. Tuvo la iniciativa de escribir este capítulo anexo en su libro introductorio como una forma de ilustrar las conexiones históricas entre las creencias antiguas sobre el alma y las concepciones

modernas de la conciencia, que eran su t3pico principal. Pero no por ello debe menospreciarse el valor de su contribuci3n. Siempre es conveniente proceder con cautela cuando se juzgan las motivaciones de los hombres y mujeres que dejan trazos propios en la historia de la ciencia y que son la base principal para la evaluaci3n de sus logros. Escaso provecho podr3 hacerse a una psicolog3a hist3rica si se enfoca la actividad cuestionadora e investigadora humana como el resultado 3nico de factores que, las m3s de las veces, son m3s sencillos de precisar en la teor3a y en las reconstrucciones a posteriori de la vida de los grandes creadores que en la realidad cotidiana del individuo. M3s all3 de los prop3sitos personales que le hayan guiado en su trabajo, Riquelme estableci3 un precedente singular para una historiograf3a de la psicolog3a que, en el Paraguay, todav3a es poco m3s que un proyecto intelectual ambicioso en la fase temprana de su organizaci3n (Garc3a, 2005a). Por eso es justo que al hacer una historia de la historia de la psicolog3a sea rescatado este instante particular que, al mismo tiempo, debe valorarse como el eslab3n inicial en el trayecto seguido por la indagaci3n de las relaciones entre nuestra ciencia y su pasado ♦

Referencias bibliográficas

- Amerio, F. (1965). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Central Catequística Salesiana.
- Aristóteles (1969). *De Anima*. Buenos Aires: Juárez Editor.
- Armstrong, A. (1993). *Introducción a la filosofía antigua*. Buenos Aires: EUDEBA.
- Bachs, J. (1980). *Psicología diferencial*. Barcelona: CEAC.
- Benevides de Barros, R. y Josephson, S. (2005). A invenção das massas: A psicologia entre o controle e a resistência. En A. Jacó-Vilela, A. Leal Ferreira y F. Teixeira Portugal (Orgs.), *História da Psicologia. Rumos e percursos* (pp. 441-462). Rio de Janeiro: Nau Editora.
- Boring, E. G. (1983). *Historia de la psicología experimental*. México: Trillas.
- Bourdel, L. (1964). *Los temperamentos psicobiológicos*. Buenos Aires: Troquel.
- Bréhier, E. (1944). *Historia de la Filosofía*. Buenos Aires: Editorial Sud-americana.
- Brochard, V. (1945). *Estudios sobre Sócrates y Platón*. Buenos Aires: Losada.
- Brozek, J. (1997). Historiography of psychology around the world. En Sociedad Interamericana de Psicología (Ed.), *XXVI Congresso Interamericano de Psicología, libro de conferências* (pp. 35-40). São Paulo: Sociedad Interamericana de Psicología.
- Carpintero, H. (1996). *Historia de las ideas psicológicas*. Madrid: Pirámide.
- Centurión, C. (1947). *Historia de las letras paraguayas. Tomo III. Época autonómica*. Buenos Aires: Editorial Ayacucho.
- Danziger, K. (1990). *Constructing the subject. Historical origins of psychological research*. New York: Cambridge University Press.
- Danziger, K. (1994). Does the history of psychology have a future? *Theory & Psychology*, 4 (4), 467-484.
- Danziger, K. (1997). *Naming the mind. How psychology found its language*. London: SAGE Publications.
- Davies, M. (1999). Consciousness. En R. A. Wilson y F. C. Keil (Eds.), *The MIT Encyclopedia of the Cognitive Sciences* (pp. 190-193). Cambridge: The MIT Press.

Ferguson, K. (2008). *The music of Pythagoras. How an ancient brotherhood cracked the code of the universe and lit the path from antiquity to outer space*. New York: Walker & Company.

Ferrater Mora, J. (1981). *Diccionario de Filosofía*. Madrid: Alianza, 3 vols., Tercera edición.

Foradori, I. A. (1954). *La Psicología en América*. Buenos Aires: Instituto Cultural Joaquín V. González.

Fordham, F. (1961). *An introduction to Jung's psychology*. Baltimore: Pelican Books.

García, J. (2003). Orígenes da Psicología Social no Paraguai. En A. M. Jacó-Vilela, M. Lopes da Rocha y D. Mancebo (Orgs.), *Psicología Social. Relatos na América Latina* (pp. 85-122). São Paulo: Casa do Psicólogo.

García, J. E. (2004). La evolución de la psicología en el Paraguay: Una evaluación desde el modelo de Hiroshi Azuma. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación, Segunda Epoca*, 6 (2), 25-36.

García, J. E. (2005a). Historia e historiografía de la psicología en el Paraguay. En J. R. Vivas (Ed.), *Las ciencias del comportamiento en los albores del Siglo XXI* (pp. 286-290). Mar del Plata: Editorial Universidad Nacional de Mar del Plata.

García, J. E. (2005b). Psicología, investigación y ciencia en el Paraguay: características resaltantes en el periodo preuniversitario. *Revista Interamericana de Psicología*, 39 (2), 305-312.

García, J. (2006a). Revisión de publicaciones paraguayas en el área de la Psicología: 1960-2005. *Revista Latinoamericana de Psicología*, vol. 38 (1), 149-167.

García, J. (2006b). Relaciones históricas entre la Psicología y la Educación en Paraguay. *Psicología da Educação*, 22, 95-137.

García, J. (2007). La Psicología en Paraguay y el problema de la determinación de los pioneros. *Revista Intercontinental de Psicología y Educación, Tercera Época*, 9 (2), 113-146.

García, J. (2008a). *Las Lecciones de Psicología* de Manuel Riquelme: un texto de tendencia espiritualista en el Paraguay. Manuscrito sometido a publicación.

García, J. (2008b). La enseñanza de la Psicología en la Universidad Nacional de Asunción: Estudio de nueve materias prototípicas. Manuscrito sometido a publicación.

García-Pablos de Molina, A. (2003). *Tratado de Criminología*. Valencia: Tirant lo Blanch, Tercera edición.

García Venturini, J. (1973). *Historia general de la filosofía*. Buenos Aires: Guadalupe.

Gardiner, J. M. (2000). On the objectivity of subjective experiences of auto-noetic and noetic consciousness. En E. Tulving (Ed.), *Memory, Consciousness, and the Brain. The Tallinn Conference* (pp. 159-172). Philadelphia: Psychology Press.

Gevaert, J. (1984). *El problema del hombre. Introducción a la antropología filosófica*. Salamanca: Ediciones Sígueme.

Geymonat, L. (2006). *Historia de la filosofía y de la ciencia*. Barcelona: Crítica.

Giorgi, A. (1992). Toward the articulation of psychology as a coherent discipline. En S. Koch y D. Leary (Eds.), *A century of psychology as science* (pp. 46-59). Washington DC: American Psychological Association.

Gondra, J. M. (1997). *Historia de la psicología. Introducción al pensamiento psicológico moderno. Volumen I: Nacimiento de la psicología científica*. Madrid: Síntesis.

Grenet, P. B. (1969). *Historia de la filosofía antigua*. Barcelona: Herder.

Hall, C. y Lindzey, G. (1966). *Theories of personality*. New York: John Wiley & Sons.

Hamelin, O. (1946). *El sistema de Aristóteles*. Buenos Aires: Estuario.

Henley, T., Johnson, M., Jones, E. y Herzog, H. (1989). Definitions of psychology. *The Psychological Record*, 39 (1), 143-152.

Hothersall, D. (1997). *Historia de la Psicología*. México: McGraw-Hill.

Jolivet, R. (1941). *San Agustín y el neoplatonismo cristiano*. Buenos Aires: CEPA.

Kimble, G. A. (1996). *Psychology: The hope of a science*. Cambridge MA: The MIT Press.

Koch, S. (1992). Foreword. Wundt's creature at age zero-and as centenarian: Some aspects of the institutionalization of the "New Psychology". En S. Koch y D. E. Leary (Eds.). *A century of psychology as science* (pp. 7-35). Washington DC: American Psychological Association.

Leahey, T. (1998). *Historia de la Psicología. Principales corrientes en el pensamiento psicológico*. Madrid: Prentice-Hall.

Le Bon, G. (1972) [Original: 1895]. *Psicología de las multitudes*. Buenos Aires: Albatros.

- Llanos, A. (1969). Prólogo. En Aristóteles, *De Anima* (pp. IX-XIX). Buenos Aires: Juárez Editor.
- Lot, G. (1966). *René Descartes. Esprit soleil*. Paris: Éditions Seghers.
- Mandler, G. (2007). *A history of modern experimental psychology. From James and Wundt to cognitive science*. Cambridge MA: Bradford Books/ The MIT Press.
- Marías, J. (1957). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Revista de Occidente, Novena Edición.
- McPherson, M. W. (1992). Is psychology the science of behavior? *American Psychologists*, 47 (2), 329-335.
- Merani, A. (1982). *Historia crítica de la Psicología*. Barcelona: Grijalbo.
- Moreau, J. (1972). *Aristóteles y su escuela*. Buenos Aires: Eudeba.
- Navarro Córdón, J. y Calvo Martínez, T. (1992). *Historia de la Filosofía*. Madrid: Anaya.
- Pittaluga, G. (1966). Temperamento, carácter y personalidad. México: Fondo de Cultura Económica.
- Riquelme, M. (1948) [Original: 1936]. *Lecciones de Psicología*. Buenos Aires: Ángel Estrada Editores, Novena edición.
- Rivaud, A. (1962). *Historia de la Filosofía. Tomo I. Desde los orígenes hasta el escolasticismo*. Buenos Aires: Kapelusz.
- Rosa, A., Huertas, J. y Blanco, F. (1996). *Metodología para la Historia de la Psicología*. Madrid: Alianza.
- Russell, B. (1947). *Historia de la filosofía occidental*. Buenos Aires: Espasa-Calpe, 2 vols.
- Schuhl, P. (1956). *La obra de Platón*. Buenos Aires: Hachette.
- Scruton, R. (1983). *Historia de la filosofía moderna. De Descartes a Wittgenstein*. Barcelona: Península.
- Steinmetz, J. E. (1994). Brain substrates of emotion and temperament. En J. Bates y T. Wachs (Eds.), *Temperament: Individual differences at the interface of biology and behavior* (pp. 17-46). Washington DC: American Psychological Association.
- Tarde, G. (1961). *Estudios sociológicos. Las leyes sociales*. La Sociología. Córdoba: Editorial Assandri.
- Tieghi, O. N. (1996). *Tratado de Criminología*. Buenos Aires: Editorial Universidad.

fundamentos en humanidades

Tortosa, F. y Vera, J. A. (1998). Historia e historiografía de la psicología. En F. Tortosa Gil (Ed.), *Una historia de la psicología moderna* (pp. 3-18). Madrid: McGraw-Hill.

Tredici, J. (1950). *Historia de la Filosofía*. Buenos Aires: Difusión.